

# EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN PSICOLOGÍA POLÍTICA

Manuel Campos Roldán\*  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Recibido: 6 de octubre de 2006

Revisado: 10 de octubre de 2006

Aceptado: 13 octubre de 2006

## RESUMEN

El trabajo defiende la plausibilidad del método fenomenológico como procedimiento de elección para el estudio psicológico del poder a partir de la revisión de Norberto Bobbio del concepto de filosofía política. Presenta una definición de psicología política, evalúa las características del método y impulsa su aplicación al estudio psicopolítico.

**Palabras claves:** Filosofía política, psicología política, análisis psicopolítico, método fenomenológico.

## ABSTRACT

This paper supports the Phenomenological Method convenience to be used in the psychological study of power- It takes the Norberto Bobbio revision of the Politic Philosophy concept. It presents a Politic Psychology definition, asses the characteristics of this method and examines its application to psycho-politic study

**Key words:** Politics philosophy, politic psychology, psycho politics analysis, phenomenological method.

En 1960, Hans Jürgen Eysenck (Berlín 1916-Londres 1997) publicó *The Psychology of Politics*, «La psicología de los políticos», inexacta, pero felizmente vertida al español en 1964 como *Psicología de la decisión política*. El libro de Eysenck no contiene estudio alguno sobre procesos de decisión política en el sentido cognitivo o social del término. Lo que analiza son, principalmente, actitudes. Pero la traducción del título es «feliz», ya que, queriéndolo o no, quienes lo propusieron habrían dado en la clave de la psicología política: intereses, percepción social y procesos grupales como determinantes de las decisiones que se toman al interior del poder y desde fuera de éste, pero con la intención desembozada o encubierta de estar o de participar en él.

El propio Eysenck dice, por ejemplo, que su interés original fue escribir un libro sobre teorías y resultados modernos en el estudio de las actitudes.<sup>1</sup> Incluso en el capítulo VIII, «Una teoría de la acción política», anuncia, como tema del mismo, «la afirmación de que el concepto de actitud coincide plenamente con el de hábito en la forma como lo define Hull».<sup>2</sup>

El propósito central del presente ensayo es fundamentar la validez heurística del método fenomenológico para la delimitación del ámbito de la psicología política. Partiré para ello del análisis del concepto *filosofía política* según el jurista y politólogo italiano Norberto Bobbio (1909-2004). La exposición tendrá dos secciones:

1. La relación filosofía-psicología-política, o la psicología política: minerva de la filosofía política;<sup>3</sup> y
2. Justificación de la fenomenología como método de análisis psicopolítico.

Empecemos con el primer punto.

### 1. La psicología política: Minerva de la filosofía política

En uno de sus trabajos, Alfred Jules Ayer (1910-1989) escribía que la filosofía se podía diferenciar de «otras artes o ciencias no tanto por su tema como por sus métodos».<sup>4</sup> De acuerdo con él, los filósofos también se interesan en los hechos, sólo que de una manera singular: los elementos de juicio o de prueba que corresponden a los casos involucrados en los problemas que tienen ante sí están disponibles para la evaluación respectiva.

Ayer, como es sabido, es un connotado exponente del movimiento de la filosofía analítica, corriente que defendiera la tesis de que la dilucidación de los *usos* del lenguaje era la función primordial de la filosofía. Él no anduvo solitario en esta apreciación. Luis Villoro (1922-), por citar un ejemplo, filósofo mexicano insospechable de propensiones wittgensteinianas en tanto cultor de la metodología fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938), abordó el problema del conocimiento sin «observar

\*Correo electrónico: manuelcamposr@yahoo.com

ni medir relaciones causales entre hechos reales». Antes que ello, apuntó, «tendré que analizar conceptos. Y ésa sí es tarea de la reflexión filosófica».<sup>5</sup> Dicho al paso, en esta última oración, Villoro habría precisado la (delgada) línea que Alfred Ayer trazara como límite entre la filosofía y «otras artes o ciencias» como la psicología. Revisemos los temas comunes.

### 1.1 Un excursus sobre problemas filosóficos

La psicología y la filosofía se distinguen entonces «no tanto por sus temas como por sus métodos». Vale decir, ambas *comparten* temas. De otro modo no se explica que los psicólogos usualmente se encuentren (o compliquen) con problemas filosóficos que, en buena cuenta, trascienden a los puramente epistemológicos. Dicho sencillamente, los problemas filosóficos de la psicología no son necesaria o *solamente* epistemológicos. Es decir, la *cientificidad* de la psicología se discute en el análisis epistemológico y a su vez la epistemología, repitiendo a Mario Bunge (1919- ), es propiamente «rama importante» del «árbol de la filosofía».<sup>6</sup> En breves palabras, la filosofía de la psicología no se reduce a la epistemología de la psicología.

Habría dos influencias por las que la frase *filosofía de la psicología* está asociada a *epistemología de la psicología*. La primera tiene raíz histórica: si el problema central de la epistemología es el conocimiento *científico*, y la posibilidad del conocimiento *lato sensu* es problema filosófico: epistemología de la psicología = filosofía de la psicología. En segundo lugar, como, vía el desarrollo tecnoelectrónico, la ciencia ha cobrado auge, la epistemología, fundamentación filosófica de aquella, ha adquirido relevancia. Sin embargo, nada sale a pedir de boca: ¿*deben* tener bases epistemológicas las ciencias? La respuesta a esta pregunta es crucial para el distinguido señalado. Veamos.

En 1979, salió la primera edición de un libro cuyo prestigio se debió, entre otras cosas, al intento de poner en cuestión la «necesidad» aludida: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de Richard Rorty (1931- ).<sup>7</sup> Él mismo dijo allí que el propósito de su libro era «acabar con la confianza que el lector pueda tener... en el «conocimiento» en cuanto algo que debe ser objeto de una «teoría» y que tiene «fundamentos»...».<sup>8</sup>

Según Howard Gardner (1931- ),<sup>9</sup> Rorty puso «en tela de juicio toda la empresa epistemológica». Pero bueno, así como después de esa sentencia de Friedrich Nietzsche (1844-1900): «Dios ha muerto», Dios sigue viviendo en la fe de los que creen en Él, la epistemología, después del libro de Rorty, aún es una cantera de problemas examinados en clases, seminarios y conversatorios. ¿Contra qué se dirigía la criba de Rorty?

Esta pregunta es propicia, pues permite contextualizar la discusión subsiguiente. Sucede que, en inglés, *epistemology* es teoría del conocimiento *lato sensu*. Esto es, es lo que, en español, llamamos *gnoseología*. En palabras tradicionales, la gnoseología es la teoría *general* del conocimiento, sea éste

o no científico. Es la rama de la filosofía cuyos problemas son el origen y el fundamento del conocimiento. Pero sucede también que el conocimiento es un problema multidimensional, pues si es un problema filosófico por razones históricas o de fundamentación lógica, es también un problema *empírico*, ya que es materia de estudio de áreas como la psicología, la sociología y la neurociencia.

De acuerdo con esta caracterización, la cuestión de si el conocimiento es posible o comienza con la experiencia o por la razón es una cuestión gnoseológica. De aquí es que se deriva que éste sea un estudio de fundamentos: si el conocimiento comienza con la experiencia, ésta es su soporte. Por ello se dice origen y fundamento. Hay más aún.

Si, continuando con el ejemplo, el conocimiento se apoya sobre la experiencia, por tanto, ésta *debe* ser quien sancione la realización o realidad del conocimiento. Mejor dicho, la gnoseología se configura también como una teoría que *justifica* la elección de un método especial de investigación. *Método* es un conjunto de reglas de procedimiento que prescriben las operaciones a realizar para responder una pregunta o problema de investigación. En este sentido, *investigación* es producción de conocimientos por medio de procedimientos reglados o normados. Consecuentemente, la gnoseología deviene en *metodología*, en rama normativa de la teoría del conocimiento científico. A partir de ese momento, deja de ser gnoseología; se convierte en *epistemología*, en lo que nosotros, personas de habla hispana, llamamos «filosofía de la ciencia». La crítica de Rorty no se centró en el conocimiento *científico*, sino en el conocimiento *lato sensu*. Es oportuno decirlo, creo, pues quien lea el libro podría sentir que está siguiendo una causa perdida.

Por nuestra parte, podemos agrupar los problemas filosóficos por áreas problema distinguibles en dos clases:

1. Problemas relacionados con el *conocimiento*; y
2. Problemas relacionados con la *acción*.

Los primeros atañen a la naturaleza o realidad de los objetos o cosas que pueblan el mundo biofísico y social en que vivimos y al que estudiamos. Son objeto de estudio de la ontología, la gnoseología, la epistemología y la lógica. Estas disciplinas filosóficas responden al problema del conocimiento. Los segundos se derivan de la praxis social, es decir, de situaciones que obligan a una toma de posición o de decisión. Esto es objeto en especial de la ética.

Podría formularse dos preguntas sobre los problemas filosóficos cuyo intento de respuesta los caracterizaría, a mi juicio, plenamente: a) ¿qué son?; y b) ¿cómo surgen? En primer lugar, son preguntas sobre el origen y sentido o valor de las cosas, en especial de la existencia humana.<sup>10</sup> En segundo lugar, las preguntas se plantean cuando las ideas o creencias vigentes entran en crisis, cuando a consecuencia de esto no se sabe qué creer o qué seguir.

Mientras que en el primer caso los problemas planteados se afrontan desde la ontología y otras ramas filosóficas relacionadas con el conocimiento, en el segundo, las cuestiones esbozadas se afrontan en una ética concreta, una teoría de la acción que evalúa la relación conducta-contexto y las posibilidades de aplicación de normas.<sup>11</sup>

Esto concierne en primera instancia a la *política* y en segunda instancia a la *filosofía política*.

La relación entre política, poder y autoridad es remota. Como recuerda Bobbio,<sup>12</sup> de las voces griegas κρᾶτος (cratos) and ἄρξῃς (arjé o arkhé) vienen los nombres de todas las formas de gobierno actualmente conocidas como democracia, autocracia, monarquía u oligarquía. Y ya Aristóteles (384-322 a. C.) había definido el régimen político como el de la organización de la ciudad,<sup>13</sup> definida ésta por él como un «conjunto de... personas capacitado para una vida independiente».<sup>14</sup> El problema de la política sería, pues, por lo tanto, y en perspectiva histórica, el problema de la búsqueda o consecución del *poder*.

Para terminar esta digresión sobre problemas filosóficos no está de más analizar un último concepto. Defino *problema* como una situación que consta de dos instancias: a) un objetivo estimado como valioso, por lo cual se desea llegar a él u obtenerlo; y b) un repertorio de conocimientos y acciones desprovisto de la respuesta idónea para la consecución del objetivo. El objetivo central del conocimiento y de la acción política es el poder. Este es el objetivo valioso, y los esfuerzos por su búsqueda, su consecución o, por lo menos, la participación en él (las «luchas por el poder») son desde antiguo temas de estudio en filosofía política, en ciencia política y en psicología política. Veamos pues el concepto de filosofía política, en primer lugar.

## 1.2 ¿Qué es filosofía política?

La idea de la psicología política como minerva de la filosofía política se sustenta sobre un análisis del origen y naturaleza de la segunda de las nombradas. En 1690, John Locke (1632-1704) argüía que, según él habría demostrado en un tratado previo:<sup>15</sup>

1º Adán no tenía, como se pretende por alguien, ni por derecho natural de paternidad, ni por atribución positiva hecha por Dios, una autoridad de esa clase sobre sus hijos, ni semejante dominio sobre sus hijos. 2º Aún admitiendo que él lo hubiese tenido, sus herederos no poseían ese derecho. 3º Aún admitiendo que sus herederos lo tuviesen, no habría sido posible fijar con absoluta certeza a quién corresponde el derecho de sucesión y, en su consecuencia, el derecho de reinar, no existiendo como no existía ley natural ni ley divina positiva para determinar quién era el legítimo heredero en cuantos casos pudieran presentarse. 4º Aún admitiendo que tal derecho de sucesión hubiese estado determinado, habiéndose perdido desde hace tantísimo tiempo el conocimiento

de cuál es la rama más antigua de la descendencia de Adán, no existe entre las razas de la Humanidad ni entre las familias de la Tierra pretensión fundada de que una de ellas sea la casa dinástica más antigua y que a ella le corresponda el derecho de sucesión.

Ese «alguien» aludido por Locke es Robert Filmer (1588-1653), escritor político inglés que, en una obra aparecida póstumamente, *Patbriarca (Patriarva, en 1680)*,<sup>16</sup> defendió el poder absoluto del monarca comparando el poder fáctico de éste con la autoridad paterna apelando a argumentos plenos de alegorías bíblicas.<sup>17</sup> Más exactamente, expuso la tesis del «derecho divino original», que confería a Adán una prerrogativa monárquica hereditaria legada a sus descendientes y a la cual estarían sometidos por naturaleza todos los demás hombres.<sup>18</sup>

Mientras estuvieron en vigor ideas como ésta, la filosofía política no era posible, ni necesaria: la teología bastaba para absolver los problemas del Estado y del gobierno. Brevemente, un problema que traería consigo el Renacimiento fue el *poder*. Y como la política tiene entre sus componentes, no a la herencia, sino al reparto de poder, aquí entraron en juego decisiones más terrenas que celestiales. De allí la pertinencia de una revisión de los significados de «filosofía política».

En 1970, Bobbio dividió cuatro acepciones en el uso del concepto de *filosofía política*. Examinaré tres de ellas, pues la cuarta es enteramente ajena a este ensayo.<sup>19</sup> En primer lugar, según Bobbio:<sup>20</sup>

La manera más tradicional y coherente de entender la filosofía política es concebirla como la descripción, proyección y teorización de la óptima república o, si se quiere, como la construcción de un modelo ideal de Estado fundado en algunos postulados éticos últimos, sin preocuparnos de cuándo y cómo pueda ser efectiva y totalmente realizado.

En consecuencia, la primera acepción a evaluar será la que concibe a la filosofía política como la rama de la filosofía cuya misión es construir un modelo ético de república ideal u óptima. En la siguiente subsección examinaré en detalle esta concepción prosiguiendo y a la vez desarrollando las pistas que al respecto propone Bobbio mismo. Así procederé en las dos siguientes subsecciones.

### 1.2.1 La filosofía política como modelo ético de una república ideal y óptima

Esta intelección de la filosofía política estaría representada en la obra *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (es decir, *Utopía*), de 1516, de santo Tomás Moro (Thomas More, [1478-1535]). El título en latín lo dice todo. Al término del relato que describe la cultura desarrollada en la «isla de los Utópicos», el narrador se refiere

a ésta como «una forma de Estado que yo desearía para la humanidad entera...».<sup>21</sup>

Como construcción de un modelo ideal de Estado, la concepción de filosofía política en cuestión estaría representada, hoy por hoy, en John Rawls (1921-2002), cuya teoría de la justicia es, como él mismo dice, «de naturaleza sumamente kantiana».<sup>22</sup> Por tanto, veamos primero a Kant.

Immanuel Kant (1724-1804) formularía una filosofía del derecho y del Estado que, aunque, como acierta a decir Höffe,<sup>23</sup> no sería acogida como las dos *Críticas*, posee similar nivel de abstracción. Es *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), donde *Rechtslehre* no es teoría del derecho, sino sistema de principios del derecho.

Cuatro influencias teóricas se enlazan en Kant: a) Thomas Hobbes (1588-1679); b) John Locke (1632-1704); c) Charles-Louis de Secondat y Montesquieu, Barón de la Brède (1689-1755); y d) Jean Jacques Rousseau (1712-1788). De Hobbes, tomaría Kant la idea de estado de naturaleza como requisito ineluctable para un contrato social. Como es sabido, para Hobbes, «la condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos», de la cual «resulta un precepto o regla natural de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*».<sup>24</sup>

La influencia de Locke en Kant reside en la admisión de la idea de existencia de derechos humanos inalienables. En Locke, a diferencia de en Hobbes, el estado natural del hombre es «un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona».<sup>25</sup>

De Montesquieu, Kant asume la idea de división de poderes que aquél enunciara en su *De l'esprit des lois* (*El espíritu de las leyes*), obra publicada en francés en 1749. Y de Rousseau, en suma, Kant hizo suyo el concepto de voluntad general como principio normativo-crítico supremo de toda legalidad positiva.

En *Du contrat social ou Principes du droit politique* (*Del contrato social o Principios de derecho político*), obra conocida simplemente como *El contrato social*, de 1762, Rousseau trata el concepto de voluntad general relacionándolo con la soberanía. Ésta ejerce la voluntad general; es indivisible e inalienable. Como acto de soberanía, deviene en ley. Él distingue voluntad de todos de voluntad general. Voluntad de todos es interés privado, la suma de las voluntades particulares. A su vez, la voluntad general concierne al interés común.<sup>26</sup>

Sobre la concepción kantiana, Otfried Höffe escribe que:<sup>27</sup>

Según este criterio el contrato social es una idea de la razón práctica pura a priori, independiente de toda experiencia; significa simplemente la idea racional del Estado

de derecho. Por eso no es posible derivar el contrato social de supuestos empíricos sobre la naturaleza y la historia del hombre, pero puede aplicarse a ellos (...). El contrato social no significa el origen del Estado en su forma actual, sino la norma y orientación de lo que éste debe ser (...).

Por su parte, Rawls concibe la justicia como equidad o imparcialidad (*fairness*).<sup>28</sup> Es un «equilibrio adecuado entre posiciones enfrentadas» y es «parte de un ideal social».<sup>29</sup> Su idea de la justicia como equidad «pretende ser una concepción política de la justicia».<sup>30</sup> Para él: «Si bien una concepción política de la justicia es... una concepción moral, es una concepción moral destinada a un ámbito específico de aplicación: las instituciones políticas, sociales y económicas».<sup>31</sup> La teoría de Rawls es *procedimental*, pues refiere a asuntos prácticos, de ejecución o realización más que a problemas teóricos o de análisis conceptual.<sup>32</sup>

Este aspecto de su concepción sería una extensión del principio de tolerancia:<sup>33</sup>

... la idea es que en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debería ser tan independiente como fuera posible de las doctrinas filosóficas y religiosas. En consecuencia, para formular dicha concepción, aplicamos el principio de la tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica.

El kantismo de la tesis de Rawls se refleja en sus aspectos éticos y contractualistas:<sup>34</sup>

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra... en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación.

Rawls llama «estructura básica de la sociedad» al modo como las instituciones sociales (la constitución política y las políticas económicas y sociales) interactúan dentro del sistema confiriendo deberes y derechos fundamentales dando, así, lugar a la división de las ventajas obtenidas mediante la cooperación social.<sup>35</sup> Nótese el carácter condicional: principios que «las personas libres y racionales aceptarían en una posición inicial de igualdad».

Éste es un reflejo de la ética kantiana de la autonomía y de la razón práctica. Es, además, una nueva expresión del modelo del contrato social, pues *no es* una teoría sobre el origen del Estado, como lo es en Hobbes y Rousseau. Esta posición inicial concierne al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social; no es un estado de cosas fáctica o históricamente real, y menos es todavía una situación primitiva. Se trata de una situación hipotética.<sup>36</sup>

Aquí se evidenciaría la herencia kantiana de Rawls. Su *Teoría de la justicia* le ha ganado elogios aún de críticos como Robert Nozick (1938-2002), para quien es «un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill». Para Nozick: «Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen».<sup>37</sup>

La explicación que pide Nozick se satisfaría bajo dos perspectivas: 1) En razón de la relación de la teoría de la justicia de Rawls con las teorías de la ciencia social; y 2) En razón de la relación de la filosofía política con la ciencia política, una ciencia social. Respecto del primer punto, Jürgen Habermas (1929-) critica a Rawls partiendo del hecho de que, en éste, habría dos dificultades, la justificación normativa del modelo de sociedad bien ordenada y la aceptación de la teoría de la justicia.

En cuanto a (1), si la posición original de Rawls es puramente hipotética, por lo tanto, los que pactan de acuerdo con principios racionales también serán «constructos»; no serían «ciudadanos de carne y hueso» obligados a vivir en una «sociedad erigida conforme a los principios de justicia».<sup>38</sup> Esto lo testimoniaría la justificación normativa del modelo de sociedad propuesto en la teoría de Rawls.

En cuanto a la aceptación de la teoría rawlsiana de la justicia, Habermas formula esta evaluación:<sup>39</sup>

La debilidad de la tentativa de Rawls de salvar la sima que se abre entre las exigencias ideales de la teoría y la facticidad social, radica en un plano en el que no puede ser eliminada mediante una teoría *ética*, es decir, mediante una teoría de la vida buena. Pues la resistente realidad con la que trata de conciliarse el razonamiento normativo no tiene sólo como ingrediente, ni siquiera en primera línea, el pluralismo de ideales de vida y orientaciones valorativas que compiten unos con otros, sino que está formada por la materia, algo más dura, que representan las instituciones y los sistemas de acción.

Respecto de (2), la relación entre filosofía política y ciencia política como ciencia social estaría en cuestión si consideramos el análisis lapidario que Bobbio hace del significado de filosofía política como teorización de la óptima república o como construcción de un modelo ideal de Estado basado en principios éticos. Oigamos a Bobbio:<sup>40</sup>

Cuando por filosofía política se entiende la teoría de la óptima república, la relación con la ciencia política es de oposición neta. Mientras que la ciencia política tiene una función esencialmente descriptiva o explicativa, la filosofía como teoría de la óptima república desempeña un papel primordialmente prescriptivo: el objeto de la primera es la política tal cual es (...); el propósito de la segunda es la política como debería ser. Dicho de otra forma: se trata de dos maneras diferentes de considerar el problema político, de dos puntos de vista autónomos uno del otro, o, si se quiere, de dos caminos que no están destinados a encontrarse.

No se asigne a la *filosofía* política función ancilar alguna respecto de la *ciencia* política, pero menos aún puede admitirse que guarde con ésta una relación de «oposición neta». Salvo que se estime que el meollo del *análisis* político sea enjuiciar la acción política, no desde la perspectiva de lo que ésta es, sino desde la óptica de lo que ella debería ser.

Veamos un segundo uso de «filosofía política».

### 1.2.2 Filosofía política como investigación de los fundamentos últimos del poder

Según Bobbio:<sup>41</sup>

Una segunda forma de comprender la filosofía política es considerarla como la búsqueda del fundamento último del poder, que permite responder a las preguntas «¿a quién debo obedecer?» y «¿por qué?» Se trata del problema bastante conocido de la naturaleza y función de la obligación política. Bajo esta acepción, la filosofía política se resuelve en la solución del problema de la justificación del poder último, o, en otras palabras, en la determinación de uno o más criterios de *legitimidad* del poder.

Obra representativa de esta concepción, dice,<sup>42</sup> es el *Leviatán* (1651), del inglés Hobbes. Precisamente, el título completo de esta obra es: *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical & Civil* (léase *Leviatán o la materia, forma y poder de una comunidad eclesiástica o civil*).<sup>43</sup>

En el capítulo XVIII, Hobbes señala que: «Como el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos, porque en la soberanía está la fuente de todo honor».<sup>44</sup> Dicha condición de los súbditos es explicada por él luego del siguiente argumento proléptico:<sup>45</sup>

Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder. Por lo común,

quienes viven sometidos a un monarca piensan que es, éste, un defecto de la monarquía, y los que viven bajo un gobierno democrático o de otra asamblea soberana, atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de gobierno. En realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo.

Por esto, para De la Cueva, «*el Leviatán es un análisis del poder, un tratado de ciencia política, mas no una teoría del Estado, según la concibe la ciencia de nuestros días*». <sup>46</sup>

Respecto de la idea de poder, es oportuno un deslinde conceptual del sociólogo alemán Max Weber (1864-1920). Él distinguía entre poder y dominación. No obstante que lo calificó como concepto «sociológicamente amorfo», su definición incide en esa realidad que es el *uso* de aquél.

*Poder* es, para Weber, la posibilidad de imponer, dentro de una relación social, la propia voluntad contra toda resistencia e independientemente del sustento de esa posibilidad. *Dominación* es la posibilidad de encontrar obediencia a un mandato de cierto contenido entre personas dadas. <sup>47</sup>

Oigamos a Weber: <sup>48</sup>

El concepto de *poder* es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de *dominación* tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un *mandato* sea obedecido.

En este sentido, dominación es *autoridad deontológica*. Ésta es la relación ternaria entre un portador, un ámbito o jurisdicción y un sujeto S. Para éste, es obligatorio obedecer las órdenes que en el ámbito que le corresponde le imparta el portador de la autoridad. <sup>49</sup>

Como dije, el poder no depende de fundamento alguno para la imposición de la propia voluntad. Se trata aquí de un fenómeno social cuyos motivos ameritan un estudio *empírico*. La dominación, que conceptualmente sería más precisa, si tendría un sustento en la autoridad. El fundamento de la autoridad reside en su *legitimidad*.

Los criterios de legitimidad de Weber se han analizado como los medios por los cuales las élites políticas ejercen su autoridad sobre las masas basándose, no solamente en la violencia física o en los hábitos de obediencia, sino buscando las vías para obtener el reconocimiento de esa autoridad. Grosso modo, son tres los principios de legitimidad: a) tradicional; b) legal; y c) carismático.

*Autoridad tradicional* es la que se ejerce y obedece sobre la base de la creencia en el carácter sagrado e inveterado de normas u órdenes. Según Silva Santisteban: «A la pregunta «¿por qué la élite ejerce la autoridad?» se responde simplemente porque «así ha sido siempre»». <sup>50</sup>

La *autoridad legal* se basa en el reconocimiento de normas

jurídicas establecidas por consenso. Estas normas regulan la relación mando-obediencia. Por definición, en tal tipo de autoridad, el «imperio de la ley» legitima la autoridad de la clase política.

Por último, la *autoridad carismática* depende de la personalidad del líder, al que le son atribuidas cualidades excepcionales. Como escribe Silva-Santisteban: <sup>51</sup>

Las masas tienen una actitud de devoción frente al líder, a quien consideran como conductor clarividente... El líder debe «probar» continuamente ante las masas sus dotes excepcionales, llevando a cabo hazañas extraordinarias. Sus fracasos repetidos pueden hacerle perder el carisma, es decir, su condición de persona excepcional a los ojos de las masas. De allí que la autoridad carismática sea relativamente inestable en comparación con la tradicional y la legal.

Al concebirse la filosofía política como teoría del poder o de la autoridad, la relación entre filosofía política y ciencia política es más afín. Pero veamos la tercera acepción.

### 1.2.3 Filosofía política como definición del ámbito de lo político

En palabras de Bobbio: <sup>52</sup>

Por «filosofía política» también se puede entender la determinación del concepto general de «política», como actividad autónoma, manera o forma del espíritu como habría dicho un idealista- que tiene sus características peculiares que la distinguen así de la ética como de la economía, del derecho o la religión.

La obra que representa esta perspectiva es, según dice Bobbio, <sup>53</sup> *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo (1469-1527). En el cap. XV de este libro, Maquiavelo escribe que: <sup>54</sup>

Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos, que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace para estudiar lo que sería más conveniente hacerse, aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella... Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse aprenda a poder no ser bueno y a servirse o no servirse de esta facultad según que las circunstancias lo exijan.

Maquiavelo se resiste literalmente a describir estados ideales: reconoce la «distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir». Según él: «Cuantos Estados, cuantas denominaciones ejercieron y ejercen todavía una autoridad soberana sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados». <sup>55</sup>

Para Bobbio, Maquiavelo introduce «Estado» para referirse a lo que los griegos llamaran *polis*, los romanos,

*res publica* y Jean Bodin (1530-1596), 50 años después, *república*.<sup>56</sup> Hannah Arendt (1906-1975) justifica la denominación «Estado» arguyendo que:<sup>57</sup>

La palabra procede del latín *status rei publicae*, cuyo equivalente es «forma de gobierno» en el sentido que aún encontramos en Bodino. Es característico que *stato* deja de significar «forma» o uno de los «estados» posibles de la esfera política para significar ahora la unidad política subyacente de un pueblo que debe sobrevivir al vaivén no sólo de los gobiernos, sino también las formas de gobierno. Maquiavelo pensaba sin duda en el Estado nacional, es decir, en el hecho, perfectamente natural para nosotros hoy, de que Italia, Rusia, China y Francia, dentro de su limitación histórica, no cesaban de existir al producirse un cambio en su forma de gobierno.

Ése sería el sentido implícito en la calificación de «secretos de Estado» a aquellos casos cuyo develamiento pondría en riesgo la pervivencia geopolítica de una nación. En tanto «actividad autónoma», se adoptará la siguiente definición de Weber:<sup>58</sup>

Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos hombres que lo componen. Esto se corresponde esencialmente con la acepción habitual del término. Cuando se dice que una cuestión es política, o que son «políticos» un ministro o un funcionario, o que una decisión está «políticamente» condicionada, lo que quiere significarse siempre es que la respuesta a esa cuestión, o la esfera de actividades de aquel funcionario, o las condiciones de esta decisión, dependen directamente de los intereses en torno a la distribución, la conservación o la transferencia del poder.

En 1897, el sociólogo y estadista austriaco Albert Schäffle (1831-1903) distinguiría dos dimensiones socio-políticas:<sup>59</sup>

1. Hechos sociales cuyo patrón de ocurrencia es fija y por ende recurrente; y
2. Eventos que hasta un momento dado están en proceso de devenir, y en los cuales debe tomarse decisiones que den lugar a situaciones nuevas y únicas.

La primera es la dimensión de la rutina de asuntos de Estado. Sólo la segunda es *la* política.

Así cobraría sentido la distinción entre analista político y estadista formulada por el controvertido Henry Kissinger (1923-) en una obra suya:<sup>60</sup>

El analista puede elegir el problema que desee estudiar, mientras que los problemas del estadista se le imponen. El analista puede dedicar todo el tiempo que juzgue

necesario para llegar a una conclusión clara; para el estadista, el desafío abrumador es la presión del tiempo. El analista no corre riesgos. Si sus conclusiones resultan erróneas, podrá escribir otro tratado. Al estadista sólo se le permite una conjetura; sus errores son irreparables. El analista dispone de todos los hechos; se le juzgará por su poder intelectual. El estadista debe actuar basado en evaluaciones que no pueden demostrarse en el momento en que él las está haciendo.

La distinción implícita en la descripción de Kissinger alude a la relación teoría-praxis. Esta última es la actividad política. Las conclusiones de Schäffle y Kissinger, hombres de innegable experiencia en este ámbito, reafirman el carácter *activo* de la política. En este tercer uso del concepto de «filosofía política», en palabras de Bobbio:<sup>61</sup>

... la relación con la ciencia política es tan estrecha que resulta difícil establecer una línea de separación entre una y otra y señalar dónde termina el área del científico y dónde empieza la del filósofo. Las dos investigaciones constituyen una continuidad: no se puede pensar en una pesquisa de la ciencia política que no se plantee el problema del concepto «política» y, en consecuencia, de la delimitación misma del propio campo de investigación; pero tampoco se puede pensar en un análisis del concepto de política que no tenga en cuenta los datos recabados y los fenómenos examinados por la investigación fáctica.

En esta acepción se afinca el presente trabajo y sobre ella se basa el recurso del análisis fenomenológico como método alterno de investigación en psicología política.

## 2. Justificación metodológica de la fenomenología para el análisis psicopolítico.

La fundamentación del valor heurístico del método fenomenológico para el análisis psicopolítico requeriría que se determine a su vez la naturaleza de la propia psicología política. Este análisis está monopolizado por sociólogos, «*political scientist*» e incluso por líderes de encuestadoras en términos y esquemas *psicológicos*. Cuando al psicólogo se le pide explicaciones políticas, se le suele consultar más para que dé descripciones de «la personalidad» del *homo politicus*. Sin embargo, como ciencia social, la psicología dispone de un arsenal teórico-metodológico para cimentar y mejorar las interpretaciones realizadas por los especialistas aludidos.

### 2.1 ¿Qué estudia la psicología política?

La primera publicación con el explícito nombre de psicología política sería la de la psicóloga social venezolana Maritza Montero y otros en 1987.<sup>62</sup> Ella y el psicólogo

vallisoletano Ignacio Martín-Baró S. J. (1942-1989) reconocieron que sus trabajos «en conjunto representan un estadio todavía incipiente de formalización de la psicología política latinoamericana». <sup>63</sup> Ello se revela en la revisión de Montero sobre la psicología política latinoamericana, centrándose en problemas de ideología y alienación política, y en la ponencia «Subjetividad y represión política: intervenciones terapéuticas», donde se examina la psicoterapia en derechos humanos y casos de represión sociopolítica. <sup>64</sup>

Otro de los primeros textos de psicología política sería el del noruego Jon Elster (1940- ). En su libro postula un esquema sociopolítico que llama «modelo de análisis de los mecanismos». En él, *mecanismo* es modelo causal específico. <sup>65</sup> Como tal, «podemos emplear los mecanismos psicológicos como elementos para la construcción de mecanismos sociológicos». <sup>66</sup> Así, Elster se adhiere al individualismo metodológico, no obstante lo considera doctrina «esencialmente trivial». <sup>67</sup> (Entiéndase *trivial* en el sentido de una de las acepciones del Diccionario de la RAE: un modo regular de discurrir).

Los mecanismos psicológicos que para Elster están principalmente involucrados en los fenómenos políticos son la formación de creencias, la percepción y la motivación sociales. Sobre esta base examina el marco histórico y ejercicio de la autoridad política valiéndose del teórico de la democracia Charles Alexis de Tocqueville (1805-1859), del historiador francés Paul Veyne (1930-) y de Alexander Zinoviev (1922-2006), escritor soviético que, al decir de Elster, <sup>68</sup> le «hizo al comunismo contemporáneo lo que Marx le hizo al capitalismo de su época». <sup>69</sup>

Después del libro de Elster, está la monografía de Florencio Jiménez Burillo. Él encuentra problemático el nombre mismo de «psicología política». Le parece ambiguo y exige se precise términos o «qué «juego de lenguaje» se está utilizando». Plantea dicha petición porque «tanto lo «psicológico» como lo «político» se puede decir «de muchas maneras»». <sup>70</sup> Señala, además, dos problemas, «dominación disciplinar» y valores. Para decirlo en pocas palabras, Jiménez no expone una concepción sólida de los problemas teóricos de la psicología política. Le causa «extrañeza la ausencia del «paradigma» del individualismo metodológico en el seno de la Psicología Política». <sup>71</sup>

Para él, la historia de la psicología política cubre tres etapas que incluyen autores tan disímiles como Vladimir Ilich Uliánov (Владимир [Lenin, 1874-1924]), el economista italiano Vilfredo Pareto (1848-1923), el sociólogo francés Gabriel Tarde (1843-1904), el escritor político italiano Antonio Gramsci (1891-1937), el psicólogo social Gustave Le Bon (1841-1931) y Graham Wallas (1858-1932), otro psicólogo social. <sup>72</sup> Wallas fue profesor de Harold Dwight Laswell (Illinois, 1902-1978), teórico de la comunicación al cual se le considera fundador de la psicología política.

Justamente, Jiménez hace una reseña del libro de Laswell, *Psychopathology and Politics*, de 1960. Aunque esta obra tiene tan poco de psicopatología como de política, el

título sugiere que, para Laswell, habría cierta relación entre psicopatología y comportamiento político. <sup>73</sup> Para Jiménez, el año consagratorio es 1978, año en que se crea la Sociedad Internacional de Psicología Política. En el mismo año del ensayo de Jiménez apareció el libro respectivo de Juan Manuel Sabucedo Cameselle (1996). <sup>74</sup> Éste discute las definiciones de psicología política sin arrojar opinión alguna sobre lo que para él sería esta disciplina.

Una revisión panorámica del temario del libro de Sabucedo sirve para forjarse una idea de su concepción de psicología política. El capítulo 3 lo dedica a personalidad autoritaria; los capítulos 4 y 5 revisan liderazgo político y socialización política; a partir del capítulo 6 examina participación, comportamiento elector, movimientos colectivos, relaciones internacionales, opinión pública, *mass media* y marketing político.

Todo ello sustenta la conclusión de que los problemas psicopolíticos enfocados por Sabucedo conciernen más al *sujeto* de las decisiones políticas que a los *agentes* que, estando en el poder, conciben, planean y ejecutan tales decisiones. Un camino para la delimitación de lo que aquí se entiende por psicología política estriba en la distinción conceptual entre psicología académica y psicología profesional.

Dentro de esa distinción, designaré *psicología académica* a la psicología que se estudia en la universidad, al conjunto de sistemas conceptuales enseñados como básicos para la formación profesional. A su vez, la *psicología profesional* es la psicología cuyos conocimientos, métodos y técnicas se aplican a personas u organizaciones para atender problemas que demandan solución inmediata. Para ello se aprende en la universidad técnicas de evaluación e intervención en psicología de la salud, psicología educativa, psicología industrial y organizacional, psicología comunitaria y preventiva, psicología ambiental y psicología deportiva, entre otras áreas de especialización en expansión.

La distinción precedente permitirá situar el campo de problemas de la psicología política. Adelanto que la psicología política pertenece a la psicología académica. Ella no diseña estrategias de influencia psicosocial, que es propio de tecnologías del marketing y opinión pública, sino estudia procesos de decisión. *Decisión* es la elección de un curso de acción estimado como valioso para la obtención de objetivos trazados. En la decisión política, el objetivo es búsqueda, consecución, preservación o distribución del poder. La *psicología política*, luego, es el área de investigación teórica y empírica de la psicología académica que estudia los mecanismos y procesos cognitivos y sociales que determinan las decisiones desde el poder y en torno a éste. Por tanto, ella sirve al *análisis* político.

## 2.2 ¿Qué es el análisis político?

Por *análisis político* se entiende la descripción, explicación y prospección de las percepciones, intenciones e intereses

que orientan y dinamizan la acción individual y colectiva al interior del poder y frente a éste. Al decir de Silva Santisteban, la política «aparece como una dimensión inexorable de la vida social, con la cual «hay que contar», aun cuando nos merezca el más profundo desprecio».<sup>75</sup> Esta caracterización nos permite justificar la elección fenomenológica para el análisis psicopolítico. Veamos por qué.

### 2.3 ¿Qué es el análisis fenomenológico?

Husserl, pensador alemán creador de la fenomenología como filosofía y método, describe a este último como un procedimiento en el cual:<sup>76</sup>

*... desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base...*

«Fenomenología» proviene del griego φαινόμενα (*phainómenon*, «lo que se muestra»). Husserl llamó ἔπολη (epokhé, «estado de suspensión», «duda») a su procedimiento. Éste consiste justamente en poner entre paréntesis, en suspender todo prejuicio o juicio sobre la existencia o inexistencia de cosas reales o ideales, cualquier preconcepción o aserción científica o ideológica, para concentrar la atención sólo en lo que se da en la percepción al instante de observar un conjunto de hechos o una situación: «Desde el momento en que le infligo el paréntesis, no puedo hacer más que afrontarla», diría Husserl.<sup>77</sup> Lo que con ello se busca es, pues, describir las cosas tal como «se muestran».

En el sentido indicado, una fenomenología de la decisión política o del poder, de acuerdo con la descripción esbozada del método, consistirá en una descripción del manejo del poder tal como aparece ante nuestra experiencia u observación del manejo del poder, del comportamiento político. Ello implica aun una actitud de neutralidad valorativa tal, que, como ya decía Silva-Santisteban, esa «dimensión inexorable de la vida social, con la cual «hay que contar», aun cuando nos merezca el más profundo desprecio» como lo es o lo sería la política, pueda ser afrontada independientemente de esta última apreciación valorativa.<sup>78</sup>

### 2.4 La fenomenología del poder en Elías Canetti

Este método ha sido aplicado en psicología, por ejemplo, por Richard Lazarus (1923-2003). Según él, su enfoque de las emociones es «cognitivo-fenomenológico». A tal respecto, la noción central es *evaluación cognitiva*, el proceso de estimación a través del cual las personas evalúan si un suceso podría afectar o no su integridad: «Dado

que la evaluación cognitiva se apoya en la interpretación subjetiva de un acontecimiento, podemos decir que es fenomenológica».<sup>79</sup>

Pero esto no sólo se da en un enfoque cognitivista. B. F. Skinner (1904-1990), el «conductista radical», entendió que: «La ciencia es ante todo un conjunto de actitudes. Es una disposición para tratar con los hechos más que con lo que alguien ha dicho sobre ellos».<sup>80</sup>

Husserl no definió la fenomenología como una ciencia de hechos. Éstos sólo se brindan como «ejemplos».<sup>81</sup> Un trabajo de esta índole llevó a cabo el escritor búlgaro Elías Canetti (1905-1994). Canetti analiza el poder frente a la idea de fuerza. Veamos:<sup>82</sup>

La diferencia entre fuerza y poder se puede ejemplificar de manera evidente por la relación entre *gato* y *ratón*. El ratón, una vez atrapado, está bajo el régimen de fuerza del gato: éste lo agarró, lo mantiene apresado, su intención es matarlo. Pero apenas comienza a *jugar* con él, agrega algo nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón se vuelve y corre, escapa de su régimen de fuerza. Pero está en el poder del gato el hacerle regresar. Si le deja irse definitivamente, lo ha despedido de su esfera de poder. Dentro del radio en que puede alcanzarlo con certeza permanece en su poder. El espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede al ratón, vigilándolo meticulosamente, sin perder interés por él y por su destrucción, todo ello reunido espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo- podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o sencillamente como el poder mismo.

En este juego de relaciones, Canetti pone el *secreto* en el centro: «El secreto ocupa la médula misma del poder».<sup>83</sup> Ésta sería una descripción ahistórica. Esto es, para hacerla, Canetti no se ha apoyado sobre conocimiento alguno respecto de la historia política. Sin embargo, Norberto Bobbio reconoce que ella guarda una «similitud impresionante» con lo que documenta la historia acerca del uso del secreto en el «manejo» del poder.<sup>84</sup>

El uso de ejemplos históricos para una fenomenología del poder se guiaría por el principio de homogeneidad de Kant.<sup>85</sup> Para Ernst Cassirer (1874-1945),<sup>86</sup> este principio representa un interés de la razón teórica: todos los fenómenos son factibles de reducir a un denominador común.

A estas cuatro condiciones, «espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo» que, para Canetti, definen el poder como relación social, podría añadirse una quinta. La condición aludida sería la distancia, aunque parezca implícita en el manejo del espacio.

A este respecto, Jean Maisonneuve recordaba a Gustave Le Bon (1841-1931) y el peso que él le dio al éxito. Para Le Bon, el éxito es crucial para ganar prestigio. A ello responde el hecho de que Maisonneuve aprecie el prestigio como «el alma del poder».<sup>87</sup> Oigamos a Le Bon a

propósito de esta relación causal:<sup>88</sup>

...el más importante (en la génesis del prestigio) es siempre el éxito. Todo el que triunfa, toda idea que se impone, deja por este solo hecho de ser combatido. Y que el éxito es una de las bases principales del prestigio lo prueba el que este último desaparece casi siempre con aquél... El prestigio, arrebatado por el fracaso, se pierde bruscamente... prestigio que se discute es prestigio perdido. Los dioses y los hombres que supieron conservar por largo tiempo el prestigio, jamás toleraron la discusión. Para que la muchedumbre admire, hay que tenerla a distancia.

Ello se expresa en el rasgo distintivo de lo político según Carl Schmitt (1888-1985). Es decir, en la distinción «amigo-enemigo». Schmitt disocia lo político de lo estatal. En ese sentido, la asociación Estado-política es engañosa: «induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente».<sup>89</sup> Dejémosle la palabra a Schmitt:<sup>90</sup>

Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. Pues lo político tiene sus propios criterios, y éstos operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y quehacer humanos... Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico.

Supongamos que en el dominio de la moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético lo es la de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso o lo perjudicial, o tal vez la de lo rentable y lo no rentable. El problema es si existe alguna distinción específica, comparable a esas otras aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político; y si existe, ¿cuál es?

Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo-enemigo*.

Cabe anotar que, según Schmitt, los conceptos *amigo* y *enemigo* no tienen aquí carácter metafórico, sino preciso: «Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo».<sup>91</sup> Schmitt concreta diciendo que: «Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus*...».<sup>92</sup> En latín, *hostis* es forastero, aquel que «no es de los nuestros». De allí que Bobbio concluya que,<sup>93</sup> siguiendo la distinción de Carl Schmitt, la acción política se exprese en la inclusión de los amigos y la exclusión de los que «no son de los nuestros».

## 2.5 Fenomenología e investigación cualitativa en

### psicología

No sólo Richard Lazarus y B. F. Skinner tendrían declaradamente o no posturas fenomenológicas. Hacia 1976 Richard I. Evans (1922-) entrevistó a Carl Rogers (1902-1987) preguntándole, entre otras cosas, sobre el nuevo curso que entonces había tomado el estudio de la percepción, donde se había ido dando más importancia al conjunto de la experiencia personal. En concreto, Evans le preguntó: «¿Este enfoque fenomenológico les interesa hoy en día a muchos psicólogos, más que las reacciones precisas a unos estímulos...?». Oigamos la respuesta de Rogers:<sup>94</sup>

Sí, desde luego. Pienso que soy un caso representativo de esa tendencia que usted acaba de mencionar. Para mí, el estrecho campo de la percepción es un hecho neurológico que vale la pena estudiar, pero que me interesa relativamente poco. Ya que a mí me interesa más la *Gestalt* de lo que la persona percibe en su medio y en sí misma. Una cosa que me parece muy cierta es que no hay percepción sin significado. Es decir, que el organismo humano atribuye inmediatamente un significado a lo que percibe.

La metodología fenomenológica es una influencia reconocida de la metodología de investigación cualitativa en psicología, una de las ciencias sociales.<sup>95</sup> Esta clase de investigación recibe dicho calificativo por cuanto el interés de los que la llevan a cabo es cualitativamente distinto del investigador cuyas conclusiones de estudio se basarán sobre puntuaciones. En la investigación cualitativa las conclusiones se basan sobre las percepciones que de su vida o situación tienen las personas que participan en un estudio. Incluso el investigador puede ser parte del estudio. Por eso es de *otra calidad* y por eso se la llama «cualitativa», pero de ningún modo porque los *fenómenos* o los *procesos* que se estudie sean «cualitativamente distintos». La investigación social estudia hechos. Éstos se expresan en datos. *Dato* es un enunciado que registra e informa sobre el resultado de una operación o la ocurrencia de un suceso. *No es* «dado», sino *construido* en enunciados observacionales. Poseen por tanto referencia *objetiva*, pues las observaciones de las que dan cuenta no se relacionan con la experiencia personal del investigador. *A fortiori*, son enunciados cuya veracidad, en tanto replicable, deviene intersubjetiva.

La observación puede ser directa o indirecta. Es directa si los acontecimientos son inmediatamente perceptibles y acaecen ante la mirada y registro del observador. Es indirecta en el caso del recurso de tests psicológicos o de técnicas de neuroimagen. En ambos casos, los datos son interpretables. Hay dos tipos de datos: a) datos cuantitativos; y b) datos cualitativos.

Obviamente, los datos cuantitativos se expresan numéricamente; se distribuyen en frecuencias y se calcula

medidas de tendencia central y dispersión. Aquí interesa el *cuánto*. Esto es, en torno a qué medida se reúnen las puntuaciones y cuánto se esparcen o dispersan las puntuaciones del centro de gravedad representado en promedios. Dicho con pocas palabras, lo que interesa en la investigación basada sobre datos cuantitativos, en investigación *cuantitativa*, es inferir sobre la base de diferencias entre puntuaciones.

A su turno, los datos cualitativos son *reportes* de entrevistas, estudios de caso, de campo y observaciones. La observación en investigación cualitativa es observación *participante*: el investigador es parte del proceso estudiado. Una premisa fundamental en investigación cualitativa asienta que el observador actúa e influye sobre los procesos estudiados. El dato cualitativo no informa sobre cuánto varían distribuciones ni permite inferir causalmente a partir de puntuaciones estadísticamente evaluadas. Sólo informa acerca de percepciones y significados. Entre otras técnicas cualitativas, tenemos cinco: a) Investigación participativa; b) Investigación-acción; c) Investigación-acción-participativa; d) Etnografía; y e) Grupos de discusión.<sup>96</sup>

Una técnica en la que se combinarían enfoques cuantitativos y cualitativos es el *análisis de contenido*. El propósito de éste es decodificar el sentido de mensajes o *textos* como declaraciones, disertaciones, artículos, publicaciones, etc.<sup>97</sup>

Se conocen tres enfoques en investigación cualitativa. Uno es el *interaccionismo simbólico*, fundado sobre tres postulados: a) las personas actúan frente a las cosas según el significado que éstas tengan para ellas; b) el significado de las cosas se desprende de la activa relación interpersonal; y c) los significados son empleados y modificados en el curso de las interacciones. El segundo es la *etnometodología*, que estudia los medios o procedimientos con los cuales las personas construyen su realidad y sus estructuras u ordenamientos sociales. El tercero, en fin, es el *marco cultural de la realidad subjetiva y social*. Según éste, el sistema cultural de significado conforma el contexto organizador del proceso intersubjetivo de construcción de la realidad.<sup>98</sup>

Estas características teórico-metodológicas serían las responsables de que a la investigación cualitativa se le atribuya una base epistemológica constructivista o social constructivista. La teoría en ella es una «teoría fundamentada», enfoque según el cual los supuestos no se aplican a los datos, sino éstos propician la construcción teórica.<sup>99</sup>

Los métodos cualitativos serían procedimientos de elección para el estudio de la política *interna* en perspectiva psicológica: las decisiones en política *internacional* están influidas por los desenlaces posibles. Esto se deduce de una investigación del psicólogo político James Blight en 1990.<sup>100</sup> Examinando cintas desclasificadas de los diálogos en la Casa Blanca con ocasión del conflicto entre la ex Unión Soviética y EEUU en 1962, él hallaría un contraejemplo de la percepción de la política como algo ajeno a aquello que Max Weber llamara «ética de la responsabilidad»: <sup>101</sup> hubo miedo en ambos lados, y ésta fue la fuerza

que impulsó a buscar y hallar la solución. Es decir, hubo conciencia de necesidad de sensatez para evitar lo que sobrevendría como Tercera Guerra Mundial.

## REFERENCIAS

- ARENDRT, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES (1997). *Política*. Madrid: Alianza.
- AYER, A. (1956/1985). *El problema del conocimiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- BOBBIO, N. (1970/1996). Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política. En José Fernández Santillán, *Norberto Bobbio: El filósofo y la política. Antología*, págs. 55-59. México: FCE.
- BOBBIO, N. (1976/1992). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE.
- BOBBIO, N. (1987/1996). La política. En Fernández S., ob. cit., págs. 135-155. México: FCE.
- BOBBIO, N. (1990/1996). Democracia y secreto. En Fernández S., ob. cit., págs. 294-307. México: FCE.
- BOBBIO, N. (1985/1996). *Estado, gobierno y sociedad*. México: FCE.
- BOCHENSKI, I. M. (1979). *¿Qué es autoridad?* Barcelona: Herder.
- BOLADERAS, M. (1996). *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos.
- BUENDÍA, L. Y OTROS. (1998). *Métodos de investigación en psicopedagogía*. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España.
- BUNGE, M. (1980). *Epistemología*. Barcelona: Ariel.
- CAMPOS, M. (2003). Un modelo de psicología política. *Revista de Psicología* de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, año VI, n° 1, págs. 103-125. Lima.
- CAMPOS, M. (2005). Una reevaluación del conductismo radical. En *Liberabit*. Revista de Psicología. Universidad de San Martín de Porres. Escuela Profesional de Psicología, págs. 5-17, vol. 11, año 11.
- CAMUS, A. (1953). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- CANETTI, E. (2000). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.
- CASSIRER, E. (1946/1997). *El mito del Estado*. México: FCE.
- DE LA CUEVA, MARIO (1975/1994). *La idea del Estado*. México: Facultad de Derecho UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- EVANS, R. (1987). Carl Rogers. En Evans, R., *Los artífices de la psicología y el psicoanálisis. Conversaciones con grandes psicólogos contemporáneos*, págs. 256-270. México: Fondo de Cultura Económica.
- EYSENCK, H. (1964). *Psicología de la decisión política*. Del inglés *The Psychology of Politics*. Barcelona: Ariel.
- FERBER, R. (1995). *Conceptos fundamentales de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- FERNÁNDEZ, C. (1984). *Los filósofos antiguos*. Selección de textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- FLICK, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*.

- Madrid: Morata.
- GARDNER, H. (1987). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Buenos Aires: Paidós.
- HABERMAS, J. (1992/1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- HOBBS, THOMAS (1651/1984). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2 vols. Madrid: Sarpe.
- HÖFFE, O. (1986). *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (1913/1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- JAEGER, W. (1957/1993). *Paideia*. Buenos Aires: FCE de Argentina.
- Jenófanes y otros (1993). *Los presocráticos*. México: FCE.
- JIMÉNEZ, F. (1996). Psicología política. Cap. 8 de Álvaro, J. L. y cols., *Psicología social aplicada*, págs. 219-252. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España.
- KANT, I. (1781/1960). *Crítica de la razón pura*. Vol. II. Buenos Aires: Losada.
- KERLINGER, F. Y H. LEE (2002). *Investigación del comportamiento. Métodos de investigación en ciencias sociales*. México: McGraw-Hill/Interamericana.
- KISSINGER, HENRY (1996). *La diplomacia*. México: FCE.
- KRIPPENDORFF, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LAZARUS, R Y S. FOLKMAN (1986). *Estrés y procesos cognitivos*. Barcelona: Martínez Roca.
- LEAHEY, T. Y R. HARRIS (1998). *Aprendizaje y cognición*. Madrid: Prentice Hall.
- LOCKE, J. (1690/1999). *Segundo tratado sobre el gobierno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MAISONNEUVE, JEAN (1964). *Psicología social*. Buenos Aires: Paidós.
- MANNHEIM, K. (1936/1993). *Ideología y utopía*. México: FCE.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS (1513/1969). *El príncipe*. Lima: Peisa.
- MONTERO, M. (Coord.) y cols. (1987). *Psicología política latinoamericana*. Caracas: Panapo.
- MORO/CAMPANELLA/BACON (1995). *Utopías del Renacimiento*. México: FCE.
- MORO, T. (1516/1995). Utopía. En Moro/Campanella/Bacon, ob. cit., págs. 37-140.
- MORSE, J. (ed., 2003). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Colombia: Universidad de Antioquia.
- NOZICK, ROBERT (1974/1990). *Anarquía, Estado y utopía*. México: FCE.
- PLATÓN (1995). *La República*. Madrid: Alianza.
- RAWLS, J. (1958/1999). *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, J. (1985/1996). La justicia como equidad: política, no metafísica. *La política*. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, pp. 23-46, 1, Bs. As.: Paidós.
- RAWLS, J. (1971/2000). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (1996). *Liberalismo político*. México: FCE.
- RICOEUR, P. (2006). *Del texto a la acción*. México: FCE.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, G., J. GIL FLORES Y E. GARCÍA JIMÉNEZ (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- RORTY, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- ROUSSEAU, J. J. (1762/1961). *El contrato social*. Bs. As.: Compañía General Fabril.
- SCHMITT, C. (1932/1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SILVA SANTISTEBAN G. S., LUIS (1991). *Fundamentos de ciencia política*. Lima: Instituto Peruano de Relaciones Internacionales.
- SKINNER, B. F. (1971). *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Fontanella.
- VILLORO, L. (1997). *El poder y el valor*. México: El Colegio Nacional. Fondo de Cultura Económica.
- VILLORO, L. (2000). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- WEBER, M. (1988). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- WEBER, M. (1922/1996). *Economía y sociedad*. México: FCE.

## NOTAS

<sup>1</sup> Eysenck, *Psicología de la decisión política*, pág. 11.

<sup>2</sup> Eysenck, ob. cit., pág. 354.

<sup>3</sup> Como se sabe, en la mitología romana, Minerva es la diosa de la sabiduría. Es la Atenea (Palas Atenea) de los griegos. Hija de Júpiter (el Zeus griego), rey de los dioses, nació de la cabeza de éste ya crecida y vestida con armadura. Valga por tanto la analogía en este respecto.

<sup>4</sup> Ayer, *El problema del conocimiento*, pág. 9.

<sup>5</sup> Villoro, *Crear, saber, conocer*, pág. 12.

<sup>6</sup> Bunge, *Epistemología*, pág. 13.

<sup>7</sup> El libro, que en inglés se titulara *Philosophy and the Mirror of Nature*, apareció en español recién en 1983. Las páginas que se señalan son de esta edición.

<sup>8</sup> Rorty, ob. cit., pág. 16.

<sup>9</sup> Gardner, *La nueva ciencia de la mente*, pág. 88.

<sup>10</sup> A este último respecto, son elocuentes estas líneas de Albert Camus (1913-1960): «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía» (Camus, *El mito de Sísifo*, pág. 13).

<sup>11</sup> Véase Villoro, *El poder y el valor*, pág. 124.

<sup>12</sup> Bobbio, *La política*, pág. 135. Él trata *cratos* como potencia, pero ésta en griego es *áyíaièò* (dynamis), poder físico o de hecho; *cratos* era poder legal o jurídico-estatal. Ver Jaeger, *Paideia*, pág. 519.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Política*, lib. 3º, 1278<sup>b</sup>, cap. VI, pág. 118.

<sup>14</sup> Aristóteles, ob. cit., lib. 3º, cap. I, 1275<sup>b</sup>, pág. 109.

<sup>15</sup> Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno*, pág. 45.

<sup>16</sup> Del griego δαὸνέϋñ÷çò (patriárjes, de *patriá*, descendencia, familia, y *arjes*, mandar).

<sup>17</sup> «Poder fáctico», término que ha venido usándose con frecuencia últimamente, designa al poder de los grupos de presión, que, como empresa privada, Clero y medios de comunicación, ejercen poder efectivo sobre las instituciones políticas establecidas *de jure*.

<sup>18</sup> Ver Introducción de López Álvarez a Locke, ob. cit., págs. 14-15. Como dice López Álvarez allí, Filmer rebatía las tesis del derecho natural y del contrato social responsabilizándolas del «error de la igualdad de los hombres y de la ficción de la propiedad común de la tierra». Un registro no-veterotestamentario del derecho divino estaría en Heráclito (aprox. 540-475 a. C.): «Todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina...» (Heráclito, Fernández, *Los filósofos antiguos*, § 69, pág. 24; «Fragmentos filosóficos» de Heráclito en Jenófanes y otros, *Los presocráticos*, §114, pág. 248).

<sup>19</sup> Me refero concretamente a la acepción de filosofía política como epistemología de la ciencia política. Ver para más detalles Bobbio, Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política, pág. 57. Incluso, en un trabajo posterior, *Estado, gobierno y sociedad*, pág. 71, Bobbio mismo prescindiría de esa acepción de filosofía política como metaciencia.

<sup>20</sup> Bobbio, Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política, pág. 56.

<sup>21</sup> Moro, *Utopía*, pág. 138. Quizás llame la atención que no se consigne aquí a Platón y su *República*, pero allí mismo, ante la afirmación de Glaucón de que la ciudad que se iría a fundar «no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno en la tierra», lo que haría de dicha ciudad una literal «utopía», Sócrates le responde: «Pero quizá haya en el cielo un modelo de ella...» (Platón, *La República*, 592 b, págs. 504-505).

<sup>22</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, pág. 10.

<sup>23</sup> Höffe, *Immanuel Kant*, pág. 194.

<sup>24</sup> Hobbes, *Leviatán*, I, págs. 139-140. Las cursivas están en el texto.

<sup>25</sup> Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno*, pág. 47.

<sup>26</sup> Rousseau, *El contrato social*, págs. 168-169.

<sup>27</sup> Höffe, ob. cit., págs. 210-211.

<sup>28</sup> Rawls, ob. cit., cap. I.

<sup>29</sup> Rawls, ob. cit., pág. 23.

<sup>30</sup> Rawls, La justicia como equidad: política no metafísica, pág. 24. Él anota que ése es un «aspecto que no aclaré lo suficiente en *A Theory of Justice* (*Teoría de la justicia*)».

<sup>31</sup> Rawls, La justicia como equidad, pág. 24.

<sup>32</sup> Esta caracterización se funda tanto en el propio Rawls como en Habermas y en la distinción entre ética y moral. Véase Rawls, *Justicia como equidad*, págs. 152-153; Habermas, *Facticidad y validez*, pág. 123; y Boladeras, *Comunicación, ética y política*, pág. 133. Sobre la distinción entre ética como designación del ámbito de investigación teórica sobre lo moralmente bueno, y moral como la acción o conducta práctica

que tematiza la ética, ver Ferber, *Conceptos fundamentales de la filosofía*, págs. 150-151.

<sup>33</sup> Rawls, La justicia como equidad, pág. 23.

<sup>34</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, pág. 24.

<sup>35</sup> Ver Rawls, *Teoría de la justicia*, pág. 20, y *Liberalismo político*, pág. 243. En esta última (pág. 12), él define *liberalismo político* como tesis de que, para fines políticos, una pluralidad de doctrinas contrarias y aun absurdas pueden exponerse socialmente siempre que las segundas «no socaven la unidad y justicia».

<sup>36</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, pág. 25. La posición inicial es más conocida como «posición original».

<sup>37</sup> Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, pág. 183.

<sup>38</sup> Habermas, *Facticidad y validez*, pág. 122.

<sup>39</sup> Habermas, ob. cit., pág. 129. La cursiva es de él.

<sup>40</sup> Bobbio, Sobre las posibles relaciones, pág. 57.

<sup>41</sup> Ob. cit., pág. 56. La cursiva es de Bobbio.

<sup>42</sup> Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, pág. 71.

<sup>43</sup> Véase De la Cueva, *La idea del Estado*, en especial, págs. 72-75. De la Cueva (pág. 75) afirma no conocer la edición latina del *Leviatán*, por lo que desconoce la terminología; pero asegura que «la versión inglesa no usa nunca la palabra *Estado* (*state*)». En la versión española de Sarpe el subtítulo de la obra de Hobbes es «o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil».

<sup>44</sup> Hobbes, *Leviatán*, I, págs. 189-190. Al respecto, para Bobbio, el concepto *soberanía* «significa pura y simplemente «poder supremo», es decir, poder que no reconoce por encima de sí mismo ningún otro»; ver Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, pág. 80.

<sup>45</sup> Hobbes, ob. cit., pág. 190.

<sup>46</sup> Ver De la Cueva, *La idea del Estado*, pág. 75. Las cursivas son de él.

<sup>47</sup> Weber, *Economía y sociedad*, pág. 43. Debo anotar que en la versión española se dice «probabilidad» y no «posibilidad». A mi juicio, Weber no habría escrito *Wahrscheinlichkeit*, que en alemán es probabilidad (o parecido a la verdad), sino *Möglichkeit*, que sí es posibilidad. «Poder» viene del latín *potere*, y éste se vincula con *posse*, de donde viene posible. *A fortiori*, en la traducción de Jiménez Redondo a Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, pág. 205, leemos que, según este último: «Max Weber define el poder como la posibilidad de imponer en cada caso la propia voluntad al comportamiento de los demás».

<sup>48</sup> *Ibid.* Las cursivas están en el texto.

<sup>49</sup> Véase Bochenski, *¿Qué es autoridad?*, pág. 97.

<sup>50</sup> Silva-Santisteban, *Fundamentos de ciencia política*, pág. 51.

<sup>51</sup> Silva-Santisteban, ob. cit., págs. 51-52.

<sup>52</sup> Bobbio, Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política, pág. 56.

<sup>53</sup> Bobbio, *Ibid.*

<sup>54</sup> Véase Maquiavelo, *El príncipe*, págs. 76-77.

<sup>55</sup> Maquiavelo, ob. cit., pág. 12.

<sup>56</sup> Véase Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, pág. 65.

<sup>57</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, pág. 41, pie de pág. 23.

<sup>58</sup> Weber, *El político y el científico*, pág. 84.

- <sup>59</sup> Citado según Mannheim, *Ideología y utopía*, pág. 100.
- <sup>60</sup> Kissinger, *La diplomacia*, pág. 22.
- <sup>61</sup> Bobbio, Sobre las posibles relaciones, pág. 58.
- <sup>62</sup> Montero y otros, *Psicología política latinoamericana*. La siguiente revisión desarrolla un trabajo que publiqué en la *Revista de Psicología* de San Marcos en 2003 (Campos Roldán, 2003).
- <sup>63</sup> Montero y cols., ob. cit., pág. XI.
- <sup>64</sup> Montero y cols., ob. cit., págs. 317-346.
- <sup>65</sup> Elster, *Psicología política*, pág. 15.
- <sup>66</sup> Elster, ob. cit., pág. 18.
- <sup>67</sup> Elster, ob. cit., pág. 19.
- <sup>68</sup> Elster, ob. cit., pág. 84.
- <sup>69</sup> Pero en entrevista realizada en 2004, a ochenta años de la muerte de Lenin, Zinoviev se refirió a «todo lo que ha perdido el país de Lenin en los últimos años», a que «comenzando desde Lenin y... continuando con más fuerza con Stalin, en la vida de nuestro país se había introducido esa aspiración a crear un futuro mejor...»; véase [http://www.lafogata.org/opiniones/aiz\\_personalidad.htm](http://www.lafogata.org/opiniones/aiz_personalidad.htm).
- <sup>70</sup> Jiménez, *Psicología política*, pág. 241.
- <sup>71</sup> Jiménez, ob. cit., pág. 248.
- <sup>72</sup> Jiménez, ob. cit., pág. 220.
- <sup>73</sup> Jiménez, ob. cit., pág. 225.
- <sup>74</sup> Sabucedo Cameselle, *Psicología política*.
- <sup>75</sup> Silva Santisteban, *Fundamentos de ciencia política*, pág. 2.
- <sup>76</sup> Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, pág. 73. Las cursivas están en el texto.
- <sup>77</sup> Husserl, ob. cit., pág. 74. Las cursivas están en el texto. Como escribe Manuel Cruz en *Filosofía contemporánea*, pág. 161: «El foco de la atención se desplaza desde lo efectivo a la esencia, lo que significa, por ejemplo, pasar de esta cosa roja a la esencia roja, o de este hombre individual concreto a la esencia hombre». Por esto el método husserliano es también llamado «reducción fenomenológica».
- <sup>78</sup> Si nos ciñéramos a la «canónica», por así decir, de la metodología científica en el sentido experimental o empírico de la palabra, el procedimiento husserliano no sería un «método» *stricto sensu*, es decir, una serie de reglas que dictan los pasos a seguir para responder tentativamente una pregunta de investigación, sino una *actitud*. Y en efecto lo es en cuanto la ἀδῆρ (epojé o epokhé) se opone a una «actitud natural», que es la actitud que subyace a nuestras interpretaciones científicas o ideológicas de la realidad biofísica o social.
- <sup>79</sup> Véase Richard Lazarus y Susan Folkman, *Estrés y procesos cognitivos*, pág. 70.
- <sup>80</sup> Skinner, *Ciencia y conducta humana*, pág. 41. Recuérdese que en un artículo anterior (Campos Roldán, 2005, pág. 15) traje a colación la anotación de MacKenzie de una «postura fenomenológica» en Skinner.
- <sup>81</sup> Husserl, Epílogo a *Ideas*, pág. 375.
- <sup>82</sup> Canetti, *Masa y poder*, pág. 331. Las cursivas son de él.
- <sup>83</sup> Canetti, ob. cit., pág. 342.
- <sup>84</sup> Bobbio, *Democracia y secreto*, pág. 294.
- <sup>85</sup> Ver Kant, *Crítica de la razón pura*, II, págs. 287-290; Cassirer,

*El mito del Estado*, págs. 11-12.

<sup>86</sup> En *El mito del Estado*, pág. 12.

<sup>87</sup> En *Psicología social*, pág. 117. Maisonnneuve define el prestigio como una «especie de fascinación mental, de brillo que emana de un grupo, o de un hombre que simboliza ciertos valores colectivos»; cita también a Charles de Gaulle (1890-1970) en *Le fil de l'Épée (El filo de la espada)*, para quien el prestigio «no puede avanzar sin misterio, porque se reverencia poco lo que se conoce bien».

<sup>88</sup> Le Bon, *Psicología de las multitudes*, pág. 100.

<sup>89</sup> Schmitt, *El concepto de lo político*, pág. 53.

<sup>90</sup> Schmitt, ob. cit., pág. 56. La cursiva está en el texto.

<sup>91</sup> Schmitt, ob. cit., pág. 58. La cursiva está en el texto.

<sup>92</sup> Schmitt, ob. cit., pág. 59.

<sup>93</sup> Véase Bobbio, *La política*, pág. 140.

<sup>94</sup> Véase Evans, *Los artífices de la psicología y el psicoanálisis*, pág. 259.

<sup>95</sup> Véase Kerlinger y Lee, *Investigación del comportamiento*, pág. 533, J. Morse (ed.), *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*, caps. 7 y 8; y Buendía y otros, *Métodos de investigación en psicopedagogía*, cap. 7.

<sup>96</sup> La investigación participativa, como el nombre indica, enfoca el estudio social desde la perspectiva de la promoción de la participación comunitaria en el análisis de la realidad; la investigación-acción, término éste del alemán Kurt Lewin (1890-1947), tiene como meta indagar e identificar las influencias sociales; la investigación-acción-participativa, del colombiano Orlando Fals Borda (1925- ), combina las dos técnicas anteriores para conjugar voluntades de cambio social; la etnografía recolecta *in situ* datos relativos a costumbres y creencias en una comunidad teniendo como informantes a los propios miembros de ella; por último, los grupos de discusión, o *focus group*, convoca a personas de estratos socioeconómicos comunes a fin de que confronten ideas, creencias y opiniones de manera que lleguen a un consenso (un texto sobre estas técnicas es el de Rodríguez et al., *Metodología de la investigación cualitativa*, cap. II).

<sup>97</sup> Un libro recomendable respecto de esta técnica es el de Krippendorff, *Metodología de análisis de contenido*

. Igualmente recomendable es recordar el concepto de «texto», apropiado además a la intención del análisis de contenido: todo discurso o argumento fijado por la escritura; véase Ricoeur, *Del texto a la acción*, pág. 127.

<sup>98</sup> Ver más en Flick, *Introducción a la investigación cualitativa*, cap. II.

<sup>99</sup> Ver Flick, ob. cit., pág. 56.

<sup>100</sup> Para más detalles, ver Leahey y Harris, *Aprendizaje y cognición*, pág. 269.

<sup>101</sup> En *El político y el científico*, pág. 163, Weber sostiene que toda acción que esté éticamente orientada es posible de clasificar de acuerdo con dos criterios radicalmente diferentes y contrapuestos: una ética de la convicción (*gesinnungsethisch*) o una ética de la responsabilidad (*verantwortungsethisch*). Según esta distinción, en la primera, es la certidumbre ideológica, la «fe en la doctrina», la que determina la decisión. En la segunda, la evaluación anticipada de las consecuencias encauzará la alternativa que se elija.

